

فؤاد زكريا وجداليات للظاهرة الإسلامية المعاصرة

الكسندر فلورس

يبرز فؤاد زكريا في العقدين الأخيرين من السنين باعتباره الأكثر شهرةً وظهوراً بين دُعاة العلمانية والمعاصرة بمصر. لكن علينا أن نلاحظ بدايةً أن العلمانية ليست النقطة المركزية في منظومته الفكرية، كما أنها ليست هدفه المباشر من وراء نقاشاته لظواهر «الصحة الإسلامية» المعاصرة. وفؤاد زكريا مصريٌّ، شغل منصب أستاذٍ للفلسفة بجامعة القاهرة؛ وهو يشغل المنصب نفسه منذ عدة سنواتٍ بجامعة الكويت. لكنه كثير التردد على مصر، ومنشغلٌ دائماً بالنقاشات الفكرية والأيدولوجية هناك. واهتمامه الرئيس الدعوة للعقلنة والحدثة في الوطن العربي دونما تحفُّظ على غربية الأفكار العقلانية التي تغلغلت في مصر والوطن العربي ولو عن طريق الهيمنة و«الغزو الفكري»^(١). وهدفه من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلاني الحديث في الحياوات الثقافية العربية، والدفاع عنه ضد الهجمات عليه في السنوات الأخيرة؛ بل وتوسيع نطاق انتشاره إن أمكن اعتقاداً منه أن ذلك هو الشرط الأول للتصدّي للمشكلات المعاصرة بالوطن العربي بالتحليل والإدراك والتحكم. لذا، فقد تعرّض كثيراً في العقدين

(١) فؤاد زكريا: «ويسألونك عن الأفكار المستوردة»؛ في مجلة العربي (الكويت)، ص ٢٣٩، أكتوبر ١٩٧٨، ص ٦ - ١١. ثم نشرها باسم: «المسلمون والأفكار المستوردة» في: الصحة في ميزان العقل، بيروت ١٩٨٥، ص ١٩١ - ٢٠٠.

الأخيرين للأيديولوجيات المنتشرة في الوطن العربي بالنقد والتحليل بالنهج العقلاني الذي اعتبره النهج الحقيقي بالاعتبار ضمن تيارات الفكر المعاصر^(٢). وفي هذا السياق تعرض منذ مطالع الثمانينات لأبعادٍ مختلفةٍ من وجوه «الظاهرة الإسلامية» بالنقد والرفض والهجوم. وهو يعني «بـالظاهرة الإسلامية» أو «الصحة الإسلامية» ذلك الظهور البارز للإسلام السياسي في العقدين الأخيرين، والذي كان من نتائجه بروز توجهاتٍ رافضةٍ للغرب والثقافة الغربية، وصعود حركات داعية لتغيير الأوضاع الراهنة بالعنف. وقد انشغل بذلك في مقالاتٍ وجدالاتٍ جمع أكثرها في كتابين أصدرهما في السنوات الأخيرة^(٣). ويمكن تركيز أفكار فؤاد زكريا في هذا الصدد بمسألتين أساسيتين: الأولى اعتبار الظاهرة الإسلامية نتاجاً مباشراً للأوضاع الاجتماعية والثقافية المتردية في الوطن العربي والعالم الإسلامي. والثانية نقد وإدانة «مفاهيم معينة» للإسلام سادت ضمن «الإسلام السياسي» في السنين الأخيرة.

١ - تحليل «الظاهرة الإسلامية» وتقويمها:

ينطلق زكريا في تحليله للظاهرة الإسلامية من مناقشة جدالية لمصطلح أو تعبير الصحة واضعاً بالمقابل الواقع المتردي الذي أنتج الظاهرة في نظره. فالواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي بالبلدان العربية والإسلامية شديد السوء بحيث سيطر اليأس على الفئات الشعبية وانعدم جراكها لمواجهة تلك الظروف والأوضاع. فما العلاقة بين «الصحة» التي قامت في تلك البلدان المختلفة، وبين المهاجرين للغربيين الأوروبي والأمريكي من تلك البلدان؟. يقول زكريا متابعاً إنَّ الدعوات والأنظمة الليبرالية والاشتراكية لم تلق استجابةً كبيرةً بين جماهير البلدان العربية والإسلامية؛ ولذا اتجه مفكرون كثيرون في السنوات الأخيرة للبحث عن البدائل؛ وتوصل بعض هؤلاء إلى أن الإسلام هو الحل^(٤).

(٢) على سبيل المثال؛ كتابه: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة ١٩٧٥.

(٣) فؤاد زكريا: الصحة الإسلامية في ميزان العقل، بيروت ١٩٨٥، والحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة ١٩٨٦.

(٤) الصحة، ص ١٦ - ١٨.

ولا يُعتبر ذلك أمراً مستغرباً لكنه على أي حال مؤسفٌ من حيث النتائج .
فالتصورات الإسلامية التي ظهرت كبدائل رجعيةٍ ومتخلفةٍ في أكثرها رغم
دعاواها العريضة : فالذين ينشرون هذا الفكر ويعتبرونه صحوةً ويقظةً يدعون
في الحقيقة إلى الغفوة والغفلة والسُّبات^(٥) . والمفكرون والحركات الذين يدعون
لخليطٍ من الأفكار والسياسات الثقافية والسياسية تحت اسم الإسلام ، ويحصلون
على شعبيةٍ مؤقتةٍ مفهومة العِلَل ؛ يخدعون في الحقيقة أنفسهم أحياناً ، وجمهورهم
في كلِّ الأحيان . ورغم أن أكثر الدعاة رجعيون ومحرّضون ؛ فإنَّ المؤسِّف - في
نظر زكريا - أن بعض المفكرين الجادِّين في الأساس ينفتحون على الصحوة
وأفكارها لكي يحصلوا على جمهورٍ لكتاباتهم . لذا ، لا بُدَّ من البحث عن
مقاييس من أجل التحليل والتحديد والتمييز بين الأفكار والدعوات التي تُحدثُ
صحوةً فعلاً ؛ وتلك التي تهدف إلى ردِّ الناس إلى الورا ، وإسكارهم بأحلامٍ
وأوهامٍ تحول دون تصدِّيهم الجادِّ للتخلُّف والاستبداد والرجعية في الثقافة
والسياسة فلا يصحون إلَّا بعد فوات الأوان^(٦) . المقياس الذي يضعه زكريا في
الواجهة : تحليل الواقع السائد وتقويمه . فهناك في الواقع الدعوة إلى سيطرة
الدين على سائر مناحي الحياة ؛ وهو توجهُ الإسلاميين الرئيسي . وهذه الدعوى
موجودةٌ في كلِّ الأديان ولا ينفردُ بها الإسلام . لكنَّ هذه الدعوى تصطدم بوقائع
الحياة التي تملك قوانينها الخاصة المعروفة ، والتي تنحِّي الأوهام أياً كان
مصدرها . لقد كان ذلك في أوروبا المسيحية وأدَّى في المحصلة النهائية إلى ظهور
العلمانية . وما تزال الدعوى موجودة بالغرب لكن احتياجات الحياة البشرية تخلُّقُ
توازناً يقلِّل من تأثيرها . ويصدق هذا على عالم الإسلام ؛ لكنَّ هذا التوازن يختلُّ
في أوقات الأزمات . فقد كانت الدعوة لسيطرة الدين موجودةً في عالم الإسلام
طوال القرن العشرين ؛ لكن في ضوء التراجع المتأزِّم على المستويات كلّها في هذا
العالم منذ السبعينات علا صوتُ دعاوى الإسلاميين في سائر أنحاء العالم
الإسلامي^(٧) . ولذا ، فإنَّ فؤاد زكريا يرى أنه لا علاج لهذه السطوة الظاهرة

(٥) ص ١٩ .

(٦) ص ٢٠ .

(٧) ص ٣١ .

لأيديولوجيات الإسلام السياسي في الوطن العربي اليوم إلا بالتقدم الثقافي والاجتماعي^(٨). والظاهرتان السلبيتان الرئيسيتان في الصحة هما في نظر زكريا: انتشار الأفكار الظلامية، وتكاثر أتباع الحركات السياسية الإسلامية^(٩) لكن ما دامت أفكار الإسلاميين وتحركاتهم أقل عقلانية وتقدماً من أفكار وتحركات الليبراليين والاشتراكيين السابقة؛ فكيف يمكن تفسير ذلك الإقبال الشعبي الظاهر عليها وعليهم؟! على ذلك يجيب زكريا بشكل عام وبضربة واحدة: الأوضاع الاجتماعية والثقافية السائدة هي من سوء بحيث يُعرض الناس عنها مرة واحدة. ولأن الأفق مسدود، والثقافة السائدة منخفضة المستوى؛ فإن الناس اتجهوا إلى «القديم المألوف» الذي يتبدى في رداء الدين^(١٠). أما المستوى الثقافي والفكري المنخفض بمصر على الخصوص، والذي يلجئ الناس إلى الدين بمصر خاصة فيرجعه فؤاد زكريا إلى التضييق والاستبداد الذي ساد بمصر بعد ثورة العام ١٩٥٢. فقد أصرّ نظام حكم جمال عبد الناصر على نشر حقيقة واحدة سلطوية كما هي طبائع الأنظمة العسكرية غير الديمقراطية^(١١). وهكذا اعتاد الشبان تلقّي توجيهات وأوامر من فوق، ونسوا أو أرغموا على تناسي النقاشات والشكوك والتفكير المستقل^(١٢). وبذلك مهّد عبد الناصر دون أن يدري لسيطرة الإسلاميين على الجماهير لأنهم يأتون باعتبارهم ممثلين لحقيقة إلهية هي أولى بالطاعة والسمع من مقالة إنسانٍ مهما بلغت قِيادته^(١٣). إن أهل الفكر والرأي مكلفون اليوم أن يثيروا نقاشاً مفتوحاً وقوياً أياً كانت العواقب للإنهاض من الغفوة والغفلة قبل فوات الأوان إذ إن الرهان كبير. إنه رهانٌ على استمرار المجتمع وتقدمه أو تهلّده واستمراره في الجمود^(١٤).

(٨) ص ٣١.

(٩) ص ٣٦.

(١٠) ص ٣٦ وما بعدها.

(١١) ص ٣٤ وما بعدها؛ والحقيقة والوهم، ص ١٥.

(١٢) الحقيقة والوهم، ص ١٧ وما بعدها.

(١٣) ص ١٣٦ وما بعدها.

(١٤) ص ١٦ - ٢٠، ١١٩ - ١٢٥.

٢ - نقد أفكار الإسلاميين:

يأخذ فؤاد زكريا على الإسلاميين اهتمامهم المبالغ فيه بالشكليات والتفاصيل الطقوسية، والمظاهر مهملين أو متجاهلين المضامين التي تهب الأشياء معناها. فعندما يُسأل الإسلاميون عن العدالة الاجتماعية؛ فإنهم يستشهدون بنصوص من القرآن والسنة دون أن يهتموا كثيراً بكيفية تحقيق تلك المبادئ في الواقع^(١٥). لكنهم شديداً الاهتمام بطرائق اللباس، وكيفية تربية اللحي والشوارب وقص الأظافر، وحجاب المرأة، والانفصال التام بين الجنسين: في الطقوسيات يقولون ويفعلون الكثير، وفي المشاكل الواقعية للمجتمع ليس لديهم الكثير ليقولوه أو ليفعلوه^(١٦). ويُرجع فؤاد زكريا عدم وجود برنامج اجتماعي لدى الإسلاميين إلى أنهم لا يهتمون كثيراً بالمجتمع ككل شامل. كل همهم الفرد وتربيته، وخلق الفرد المسلم المثالي. ويؤدي ذلك في نظرهم أوتوماتيكياً إلى إصلاح المجتمع ككل. ويرى زكريا أن «الاجتماع البشري» أو «المجتمع» يملك قوانين معينة للتطور تختلف عن إرادات الأفراد وتصرفاتهم وليست انعكاساً أوتوماتيكياً لها. فلا بد من البدء بعكس ذلك أي من المجتمع إلى الفرد. ويتطلب هذا برنامجاً اجتماعياً.

وليس هناك «مذهب جماهيري» يستطيع اليوم أن يبقى، ويدعي تمثيل شيء في المجتمع بدون برنامجٍ تغييرٍ لذلك المجتمع يُخرجُه من التخلف والاستغلال والتبعية؛ حتى لو كان ذلك الحزب أو المذهب يرى التركيز على الفرد وليس على المجتمع^(١٧).

ويدعو أكثر الإسلاميين؛ وليس المتطرفون منهم فقط؛ إلى تطبيق الشريعة. وقد ناقش زكريا هذه الدعوة أكثر من مرة، والملاحظ أن نقاد هذه الدعوة من غير الإسلاميين؛ لا يرفضون تطبيق الشريعة بالمطلق؛ بل يربطون ذلك بشروطٍ

(١٥) ص ٨ وما بعدها.

(١٦) الصفحة، ص ٢٠ - ٢٦.

(١٧) ص ٢٩.

وظروف؛ وهو ما يفعله فؤاد زكريا أيضاً. فهو يذكر عن الإسلاميين قولهم إنهم يريدون تطبيق الشريعة لأنها أمر إلهي لا يستطيع المسلم أن يخرج عليه أو يُقر الخروج عليه. كما أن «القوانين الوضعية» المطبقة في العالم الإسلامي لم تجلب أموراً إيجابية كثيرة للمسلمين؛ لمخالفتها لعقائدهم وأعرافهم ودينهم في كثير من تفاصيلها^(١٨). ويبدأ زكريا النقاش بالقول إنه غير صحيح أن الخيار هو بين «القانون الإلهي» و«القانون الوضعي». ولا يشكك فؤاد زكريا في الأصل الإلهي للشريعة؛ لكنه يقول إن ما يُراد تطبيقه ليس الشريعة نفسها إذ ذلك غير ممكن بل أفهام شراحها ومفسريها عبر العصور. وبذلك، فإن النزعات الإنسانية بضعفها وأخطائها ووجوه صوابها وزللها تدخل في تلك الأفهام. فليست السلطة السياسية، وليس الفقه الإسلامي؛ في التاريخ الإسلامي؛ إلهيين. بيد أن ما يجعل «السلطة السياسية الإسلامية» و«الفقه الإسلامي» غير مقبولين بالنسبة للإنسان المعاصر؛ هو أنها رغم إنسانيتيها؛ فإنه يُدعى لها العصمة، ويقال إنها يستعصيان على التصحيح والإصلاح^(١٩). وينقد زكريا إدعاء الإسلاميين أن أوامر «الشريعة» ونواهيها صالحة لكل زمان ومكان. فالمجتمع يتغير تغيراً سريعاً اليوم، وتتعدّل تبعاً لذلك القوانين والتشريعات؛ فكيف يمكن الاستمرار في ظلّ قانون واحد بحجة أن أصله إلهي؟! لذا، يرى زكريا أن الحديث عن «ثوابت» في الشريعة ينبغي أن ينصبّ على المبادئ العامة أو الفلسفة الكبرى للتشريع على أن تكون التفاصيل محلّ اجتهدٍ ومراجعةٍ دائمين كما كان عليه الحال في التاريخ الإسلامي. بيد أن زكريا يلاحظ أن كثيراً من الإسلاميين يعتبرون كلّ تصرفٍ داخل الفلسفة الكبرى للشريعة تصرفاً إنسانياً غير مقبول^(٢٠).

وبعالم فؤاد زكريا «مسألة تطبيق الشريعة» في مقالة أخرى فيقول إضافة

(١٨) الحقيقة والوهم، ص ١٤٢ وما بعدها.

(١٩) الصحوة، ص ٣٣ وما بعدها؛ والحقيقة والوهم، ص ١١ وما بعدها، ١٤٣ وما بعدها، ١٤٧ وما بعدها.

(٢٠) الصحوة، ص ٣٢ وما بعدها، والحقيقة والوهم، ص ١٢ - ١٤، ١٤٤.

إلى ما ذكرناه عنه في السطور السابقة^(٢١): كيف يتصور الإسلاميون تطبيق الشريعة؟ هل سيقصر ذلك على الحدود الموجودة في القرآن أم أنه سيشمل جوانب ومجالات أخرى؟ وهل سيكون التطبيق فوراً أم أنه سيكون متعلقاً بظروف وشروط تتحقق تدريجياً؟ ورغم أن الإسلاميين يقولون إن الشريعة شاملة لمجالات الحياة كلها لكن الجدل يدور دائماً حول الحدود. أما بالنسبة للحدود فإن هناك وجهتي نظر في أوساطهم. هناك وجهة نظر تقول إن الحدود ينبغي أن تُطبّق فوراً لإصلاح الأحوال. وهناك وجهة نظر تقول إنه لا بُد من تحقيق شروط وظروف اجتماعية وسياسية قبل الإقدام على التطبيق. ويوافق زكريا القائلين بالتأجيل والتدرج بسبب الظروف الاجتماعية السيئة لدى غالبية الشعوب الإسلامية بحيث لا يتحقق الحد الأدنى للعيش لدى نسبة مئوية كبيرة منهم؛ فكيف يمكن تطبيق الحدود عليهم؟!^(٢٢). فإذا سلّمنا بضرورة التأجيل لتحسّن أوضاع الناس؛ فإن معنى ذلك أن أوضاع الناس يمكن أن تتحسن بدون تطبيق الشريعة أو قبل التطبيق^(٢٣). لكننا نلاحظ هنا أن الإسلاميين يكون عليهم أن يوافقوا على «الإلزامات» فؤاد زكريا كلها ليصلوا إلى النتيجة التي وصل إليها؛ وهذا غير مرجّح.

٣ - فؤاد زكريا وحسن حنفي:

ناقش فؤاد زكريا أفكار الإسلاميين الحزبيين المتطرفين، وطرائقهم في التصرف ودوافعهم في سلسلة من المقالات التي كتبها رداً على حسن حنفي. وكان الدكتور حسن حنفي قد كتب سلسلة من المقالات بلغت خمسة عشر مقالاً بجريدة الوطن الكويتية عام ١٩٨٢ انشغلت بقراءة وقائع التحقيقات مع «حركة الجهاد» المتطرفة التي قتل بعض أعضائها الرئيس أنور السادات في ٦

(٢١) فؤاد زكريا: «تطبيق الشريعة الإسلامية - محاولة للفهم»؛ في: جريدة الأهرام، ١٢ أغسطس

١٩٨٥. وأعيد نشرها في: الحقيقة والوهم، ص ١٤١ - ١٥٥.

(٢٢) الحقيقة والوهم، ص ١٥٠ - ١٥٤.

(٢٣) ص ١٥٤.

أكتوبر ١٩٨١. وقد أتاحت لزكريا فرصة نقاشه لحسن حنفي أن يُناقش أفكار الجماعات الإسلامية المتطرفة. كما أنه اعتبر طرائق حسن حنفي في الانفتاح على هذه الجماعات ظاهرةً وليست عمل فردٍ؛ ولذلك فهي تستحق النقاش والجدل. وحسن حنفي هو أستاذ مصريٌّ للفلسفة مثل فؤاد زكريا يبدو عميق المعرفة بالفكر الفلسفي الغربي الحديث. وهو في أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربي؛ معطياً للتراث الفكري العربي الإسلامي مكاناً واسعاً في مذهبه التجديدي. وتدفعه نزعته التغييرية التجديدية القوية إلى التَّأرجح بين النقد الجذري للتراث الموروث، والتقريب المبالغ لموروثات ذاك التُّراث المتجلى في نظره في الإسلام السياسي المعاصر^(٢٤). وهذا التَّأرجح ملحوظٌ في مقالاته التي يجادل من أجلها فؤاد زكريا. وكما سبق أن قلنا فإن موضوع مقالات حنفي هو «الجماعات الإسلامية» وحركة الجهاد على الخصوص. وهو ينقد جماعة الجهاد في عدة نقاط. من ذلك: هياجهم وبعدهم عن العقلانية، والنصيّة المتطرفة، وتكفير المجتمع، والدعوة إلى تطبيق الحدود مباشرة. لكنه من جهةٍ ثانيةٍ يضع كلّ آماله التغييرية المستقبلية في هذه الجماعات بالذات لأنّ كلّ المناهج والمحاولات والأحزاب الأخرى قد فشلت في نظره. وهكذا يبدو التناقض واضحاً في موقف حنفي من هذه الجماعات. وهذا التناقض هو منطلقُ فؤاد زكريا لمجادلته ونقضه. على أنه يتناول بعد ذلك موضوعاتٍ مختلفةً بالبحث والمجادلة والتقويم من مثل موقف الجماعات الإسلامية الجديدة من علماء الأزهر، وتاريخ جماعة الإخوان المسلمين ومستقبل تلك الجماعة، وأفكار الجماعات المتطرفة؛ والدور الذي يسندُه إليهم حسن حنفي في التغيير المستقبلي. وتبلغ جدالية فؤاد زكريا الذروة في قراءته وقراءة حسن حنفي لدوافع وأهداف قَتلة الرئيس السادات. إذ كان حسن حنفي قد رأى على الرغم من كلّ السلبات - أن حركة الجهاد تقدمت على سائر الحركات الإسلامية بلجوئها بل اندفاعها نحو الفعل الكبير: قتل الرئيس السادات. وهو يرى أنّ ذلك «الفعل

(٢٤) قارن بقراءة «نقدية» لعمل حسن حنفي الفلسفي، ناهض حطّار: التراث، الغرب، الثورة: بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، عمان ١٩٨٦.

الوطني الكبير» يأتي في سياق النهوض الوطني الكبير رداً على تراجعات السلطة السياسية في مصر بدءاً باضطرابات يناير عام ١٩٧٧، ومبادرة السادات للسلام مع إسرائيل بالتحالف مع الولايات المتحدة، وقوانين الطوارئ الدكتاتورية، وإجلاء الشاه لمصر عام ١٩٧٩. ويتابع حسن حنفي إن هذا الاتجاه لقتل السادات يعود إلى العام ١٩٧٨، وتلعب فيه عوامل أخرى داخلية دوراً بارزاً أيضاً من مثل الفساد الداخلي المستشري، والنفاق الديني الفاضح الذي كان يتظاهر به السادات^(٢٥).

يرى فؤاد زكريا أن هذا الفهم من جانب حسن حنفي لقتل الرئيس السادات غير صحيح على الإطلاق. فالسبب المباشر لإقدام جماعة الجهاد على قتله هو فتوى ابن تيمية (حوالي العام ١٣٠٠ م) بشأن التتار. فقد رأى مفكرو جماعة الجهاد أن فتوى ابن تيمية تنطبق على السادات. وحذافير تلك الفتوى أن التتار رغم ادعائهم الإسلام كفارٌ يجب قتالهم في الحقيقة لأنهم لا يطبقون الشريعة، ويقاثلون المسلمين (الدولة المملوكية)، ويرتكبون كل الكبائر والمعاصي. أما مصادقة السادات لإسرائيل فإنها لم تلعب دوراً في صرعهم له. فأعضاء الجماعة الذين حوكموا بعد قتل الرئيس يتحدثون بشكل عام عن تأمر اليهود على الإسلام؛ وعلى الهامش فقط. لقد أزعجهم إعلان السادات عن نيته الديمقراطية المعادية للإسلام في نظرهم؛ أكثر مما أزعجتهم قوانينه الاستثنائية أو قوانين الطوارئ. وهناك أسباب أخرى من مثل إصرار السادات على فصل الدين عن الدولة، وسنّ قانون جديد للأحوال الشخصية يعطي المرأة مزيداً من الحقوق^(٢٦). ويستشهد زكريا لأرائه هذه بأقوال أعضاء الجماعة في التحقيق معهم ومحاكمتهم، وبكتاب «الفريضة الغائبة» الذي ألفه عبد السلام فرج كبرنامجٍ للجماعة^(٢٧). ويعني هذا في نظر زكريا أن هؤلاء سطحيون، وضيّقوا الأفق، ويعتبرون قضايا الجنس والمرأة قضايا رئيسية، ومتخلفون فكرياً

(٢٥) هذا هو دليل حسن حنفي؛ كما عند زكريا في الحقيقة والوهم، ص ٧٧ - ٧٩.

(٢٦) الحقيقة والوهم، ص ٨١ - ٩١.

(٢٧) ص ٨٧.

وسلوكياً، ويستحقون الرثاء، ولا يشكّلون طليعةً وطنيةً مستقبلية^(٢٨). والنتيجة أن الكاتبين يختلفان تماماً في تقويم مقتل الرئيس السادات. فيرى حنفي أنه عملٌ وطنيٌّ كبير، أعاد روح مصر إليها، وصهر المجتمع كلّهُ ضمن التراث الإسلامي الكبير للعدالة والحرية والتقدم^(٢٩). فقد كان خالد الإسلامبولي ورفاقه طليعةً وطنيةً عبرت عن إجماع وطنيٍّ مستمر^(٣٠). أمّا زكريا فيناقض ذلك كله. فالنظرة الموضوعية الهادئة ترشدنا إلى أن هؤلاء لم يقتلوا السادات لأنهم تأثروا ببؤس الأكثرية بمصر، وظهور القوط السّمان، والفساد المستشري، وسُكنى مئات ألوف المصريين في المقابر، وتزوير الانتخابات. بل لأن السادات قال بفصل الدين عن الدولة، ووعد بتطبيق الشريعة ولم يفعل. إنهم لم يقولوا كلمةً واحدةً عن تحالف السادات مع المهيمنين الأميركان، وقالوا بتقديم الصراع مع «العدو الداخلي» على الصراع مع الصهيونية والاستعمار. وأناسٌ هذا عالمهم الفكري، وهذه دوافعهم لاستخدام العنف؛ لا يمكن أن يمثّلوا روح مصر أو وطنية جماهير الشعب^(٣١). ويتابع زكريا إنّ القراءة المتأنية لمقالات حسن حنفي، ولأقوال متهمي الحركة توضح أن قتلهم للسادات لم يكن من أجل الظلم الاجتماعي، والدكتاتورية. إنّ حنفي يضع في أفواه أعضاء الجماعة أقوالاً وأفكاراً يرغب فيها هو، وليست من مبادئهم. فتصويره لهم يصور رغباته لا رغبات الحركة وأفكارها^(٣٢).

ففؤاد زكريا، الذي يعتبر نفسه خصماً سياسياً للسادات وحكمه؛ لا يرى في قتل جماعة الجهاد له أية إيجابية لأنه حصل لأسبابٍ سخيّةٍ وخاطئةٍ تماماً. بل ومناقضة لأهداف الحركة الوطنية المصرية التي قاومت لسنواتٍ إجراءات السادات وقوانينه. فالسادات قُتل ليس من أجل سلبات حكمه الكثيرة؛ بل

(٢٨) ص ٩١ وما بعدها.

(٢٩) قولٌ لحنفي؛ ورد عند زكريا في الحقيقة والوهم، ص ٨٠.

(٣٠) قولٌ لحنفي؛ في الحقيقة والوهم، ص ٩٣.

(٣١) الحقيقة والوهم، ص ٩٣ وما بعدها.

(٣٢) ص ٨١.

من أجل الإيجابيات القليلة التي تحققت أيامه بحكم الضرورة. ولذا، فإن بعض مفكري المعارضة الوطنية الذين رأوا في حركة الجهاد حليفاً لهم في النضال الوطني مخطئون تماماً لأن هؤلاء يتجهون لضرب كل إنجازات التقدم الوطني المصري فيما لو نجحوا في الوصول للسلطة^(٣٣).

وكان حنفي قد رأى أن حركات الإسلام السياسي تشكّل بمصر المعارضة التغييرية الرئيسية. صحيح أن بعض وجوه تفكيرها ماضوية وضيقة؛ لكن النضال وتجاربه سيُزيل كل السلبات بدليل أن هؤلاء استطاعوا تحقيق هدفٍ وطني كبير بقتل السادات وهو ما عجزت عنه كل القوى السياسية المعارضة الأخرى. لذا، فهو يدعو في النهاية لناصرية شعبية ذات عنوان إسلامي تتوحد في ظلها ونطاقها كل قوى المعارضة الوطنية^(٣٤).

أمّا زكريا فيرى أن هذا لن يكون ممكناً بسبب الطبيعة الفكرية للحركات الإسلامية. وهو يرى في كلام حسن حنفي تناقضاً كبيراً بين عقلانية تقدمية، وتبنّ لحركات غير عقلانية، وغير مستقبلية بسبب شعبيتها العارضة والمؤقتة^(٣٥).

٤ - موقف فؤاد زكريا الفكري والسياسي :

تشير كلُّ كتابات فؤاد زكريا بما في ذلك جدالياته ضد الحركات الإسلامية، والإسلام السياسي، إلى موقفٍ فكريٍّ نهضوي وليبرالي. وهو ينطلق في كل نقاشاته من عقلانية واضحة، ومفاهيم محدّدة يحكم بها على سائر وجوه التفكير والتصرف. ويتطرق أحياناً إلى همٍّ قوي بضرورة النهوض والتقدم والخروج من التبعية. لكنه في ذلك يعود دائماً إلى نزعةٍ رئيسية: تحليل الأوضاع السيئة، والأفكار «الظلامية» انطلاقاً من عقلانية بدهية أو منطقية. وهذا النهج أو هذه النزعة تحكم رؤيته لحركات الإسلام السياسي وتصلُّ به إلى الحكم عليها حكماً سلبياً: فالقول بالنهج الإلهي الحاكم للفكر والتصرف لا يؤدي إلى التصرف

(٣٣) ص ٩٤ وما بعدها، ١٠٥ - ١٠٧.

(٣٤) في الحقيقة والوهم، ص ٩٥ - ١٠٠.

(٣٥) ص ١١٦.

العقلاني، ولا إلى التقدم الاجتماعي. فالمشكلة مشكلة وعي ينبغي تصحيحه أو استحداثه. وعلى هذا المستوى، فإن زكريا يعتبر الصراع صراعاً على الأفكار وفي عالمها. أفكار ظلامية وغير عقلانية، ينبغي أن نواجهها بأفكار تنويرية وعقلانية. وحتى عندما يناقش حركات الإسلام السياسي يناقشها على المستوى الفكري والأيدولوجي. وكذا الأمر بالنسبة للاشتراكية والليبرالية: صراعات أيديولوجيات، وفي عالم الأفكار الصحيحة أو الخاطئة^(٣٦). وهكذا، فإن فؤاد زكريا يناقش كل الفرقاء؛ وبخاصة الإسلاميين على المستوى الفكري والأيدولوجي الذي هو اختصاصه هو. ويمكن القول إنه منطقي مع نفسه ما دام يناقش مضامين الأفكار والأيدولوجيات. بيد أن المشكلة أن الانطباع ينشأ أنه في مناقشته للظاهرة الإسلامية يعتبرها مجرد ظاهرة فكرية أو أيديولوجية ناجمة عن الوعي المتخلف. أما الإسلام السياسي فإنه يقدم نفسه في الحقيقة باعتباره ظاهرة سياسية لا يمكن فهمها والحكم عليها إلا في سياقها الاجتماعي والسياسي. وهذا البعد بالذات يهمله فؤاد زكريا إهمالاً يكاد يكون تاماً. فهو لا يرى الحركات الإسلامية في سياقها الاجتماعي والسياسي الذي صدرت عنه، ولا يحكم على تصرفاتهم من ضمن السياق الاجتماعي والسياسي العام بل من وجهة نظر ذاتية تتخذ أقوالهم كمصدرٍ وحيدٍ للتحليل والحكم. وهكذا، فإنه لا يدرك الإسلام السياسي بكامل أبعاده، ويُفقد تحليلاته وجداليته الكثير من قوتها وتأثيرها. ونقطة مقتل السادات تصلح مثلاً لذاتية تفكير فؤاد زكريا. ففي حين يكتشف حسن حنفي للحادثة أبعاداً وطنية ذات مغزى اجتماعي وسياسي؛ يذهب فؤاد زكريا إلى أن أسباباً فكرية ذاتية كانت وراء مقتل الرئيس. وبالوسع القول إن حنفي كان مخطئاً بتجاهل تصريحات وأقوال المناضلين أنفسهم. لكن موقف زكريا ليس أكثر صحةً وموضوعيةً عندما يقتصر فيه على إيراد أقوال أولئك وحدها. وبخاصة أن أقوال هؤلاء جاءت ضمن محاكمة جنائية ربما أرادوا من ورائها التأثير في القضاة والجمهور على حدٍّ سواء. فلا شك أن الموقف الاجتماعي والسياسي والموقف الإسلامي الموروث من الطغيان والطفغة معاً كانا

وراء إقدام أولئك الشبان على قتل الرئيس. إن هذين السياقين معاً يعينان على فهم المسألة بشكل أكثر موضوعية وشمولية. وبدون ذلك لا يمكن فهم هذا «القياس الاستردادي» الذي أقامه الإسلاميون بين المغول وحكم السادات، ولماذا اختاروا ابن تيمية بالذات^(٣٦). فإذا لجأ الباحث إلى رؤية الأمر كله في نطاق «الوعي الثقافي» المنخفض^(٣٧)؛ فإنه لن يقدم غير تفسير قاصر يتجاهل الموقفين الاجتماعي والسياسي. لكن هذا بالذات هو ما يقوم به فؤاد زكريا هنا بالذات.

ولكي يكون واضحاً ما نقصده بقصور التفسير الذي يقدمه زكريا للظاهرة الإسلامية؛ نلفتُ إلى ملاحظة اهتمام الإسلاميين بالمظاهر والشكليات، وحجاب النساء. فهو يرى أن ذلك ينمُّ عن سطحية ورجعية تنكر كل المستجدات التي لم تكن زمن السلف الصالح، بينما كان الأمر على غير ذلك في الثورة الإيرانية؛ إذ عني التأكيد على الحجاب من ضمن ما عني عودة للهوية الوطنية، ومفارقةً للسفور الذي عني رمزياً هيمنةً غربية ثقافية^(٣٨). فلماذا يكون ذلك صحيحاً بالنسبة للإسلاميين الإيرانيين، ولا يكون صحيحاً بالنسبة للإسلاميين المصريين وبخاصة أن أولئك (أي الإيرانيين) يعلّلون اللجوء إلى الحجاب باتباع القرآن والسنة، كما يفعل المصريون؟! إنه في الحالتين احتجاجٌ على الاستلاب الثقافي والديني السائد في الأوضاع الراهنة. وقد يختلف معهم المرء في أهمية ذلك أو جدواه؛ لكن لا جدال في أهميته الرمزية. ولكل حضارة رموزها وتعبيراتها التي قد تتخذ لبوساً دينياً كما في حالة الإسلاميين في الوطن

(٣٦) أ) قارن عن خلفيات مسألة المغول، وفتوى ابن تيمية، لدوروتيا كرافولسكي: السلطة والشرعية - دراسة في المازق المغولي؛ بمجلة الاجتهاد م ٣ / ربيع ١٩٨٩، ص ص ١٠١ - ١٢٨.

(٣٧) هذه إشارة فقط إلى أن أسباب الظاهرة لا تكمن في المجال الفكري فقط. وانظر تفسيرين مختلفين للظاهرة؛ Gilles Kejel: The Prophet and Pharaoh, London 1985; Emma-

nual Sivan: Radical Islam, New Haven and London 1985.

(٣٨) الصحوة، ص ٢٥. وهذه مقالة في الكتاب ترجع إلى العام ١٩٨١. لكن فؤاد زكريا اتخذ بعد ذلك موقفاً أكثر سلبية من الثورة الإيرانية. وانظر نقد تجاهل السياسي عند فؤاد زكريا؛ رضوان السيد: الإسلام المعاصر، بيروت ١٩٨٦، ص ١٧٥ - ١٨١.

العربي. فالمشكلة في فهم زكريا هنا ليس في أنه لا يأخذ هذه المظاهر مأخذاً جدياً بل في أنه يأخذها مأخذاً حرفياً؛ فيوافق مؤقتاً على ذلك بالنسبة للإيرانيين، ولا يوافق بالنسبة للمصريين؛ دون أن يحاول فهم الأمر في سياقاته الشاملة.

هكذا، فإن الفهم السائد لدى زكريا لأفكار الإسلاميين وحركاتهم هو فهم ذاتي وحرفي وأيديولوجي. وهو يعتقد أنه بإثبات خطأ تلك الأفكار من الناحية العقلانية؛ يُثبت خطأ الإسلاميين وفشلهم. فبالنسبة لشعار تطبيق الشريعة يعتقد زكريا أنه بإثبات أن لا نهج إلهياً هناك، وأن تطبيق الحدود لن يحلّ المشكلات؛ يعتقد أنه حلّ المشكلة، وسحب الريح من أشربة الإسلاميين.

إنه لا يفهم الشعار المذكور على أنه جزء من الصراع السياسي على طبيعة المجتمع وهويته؛ وبذلك يسلب عقلانيته ذاتها تأثيرها وإقناعها. ولا يعني هذا أنه لا يعرف السياقات الاجتماعية والسياسية لهذه الشعارات والرموز؛ بل إنه يذكرها ويرفضها حفاظاً على «الطابع الفكري» للنقاش والجدال^(٣٩). فهو يعتقد أن الجدل الفكري هو الكفيل بإحداث وعي جديد نقدي، ولذلك يبقى في نطاقه، ويرى أن ذلك وحده هو مهمته كمفكر. صحيح أنه يقدم نصائح سياسية عملية ليسار في الصراع الدائر؛ لكنه يفعل ذلك نادراً، وبشكل ثانوي^(٤٠).

(٣٩) الحقيقة والوهم، ص ١١٥.

(٤٠) فؤاد زكريا: «اليسار والتيار الإسلامي»؛ في جريدة الأهالي، ٢٩ أبريل ١٩٨٧.